46e ANNEE (5e SÉRIE) N° 13 28 MARS 1929

L'AMI DU CLERGÉ

Parait à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Lorsque, par négligence de la part de la famille ou du prêtre qui n'ont pas cru au danger de mort immédiat, un malade meurt sans sacrements, après avoir manifesté le désir de les recevoir, ou dont on est sûr qu'il les accepterait, ou à qui on a parlé de la venue du confesseur, qui n'arrive pas à temps, peut-on croire que Dieu a fait au défunt la grâce de se reconnaître ? En d'autres termes : la négligence seule plus ou moins coupable de l'entourage d'un malade peut-elle être cause de la damnation de ce dernier ? Peut-on être tranquillisé en pensant que « cela devait arriver ainsi, » comme par une sorte de fatalisme ?

R. — C'est un calcul dangereux, faux, de compter sur la miséricorde divine pour réparer nos sottises, ou, si vous le voulez, pour empêcher les effets de nos négligences. De ses desseins, Dieu nous a révélé une partie, et nous a caché tout le reste. Par sa révélation et l'enseignement officiel du magistère de son Eglise, il nous a dit, à nous fidèles et à nous prêtres, ce que nous avons à faire et ce que nous avons à ne pas faire pour assurer, dans la mesure humaine possible et prudente, notre propre salut et le salut de nos frères. De quel droit et sur quelle probabilité pourrions-nous introduire l'inconnu de ses mystérieuses volontés dans l'interprétation de la ligne de conduite qu'il nous a ouvertement tracée, en dehors de laquelle il nous déclare formellement qu'il n'est point d'autre voie de salut pour nous ?

Pour ne parler que de notre ministère sacerdotal, puisque Dieu nous dit dans quels cas un sacrement est nul *ex parte ministri*, il nous faut croire qu'il est nul, c'est évident, et que, de ce chef, la grâce correspondante fait défaut au sujet qui le reçoit. Et puisque Dieu ne nous dit pas qu'il la confère quand même, nous ne pouvons pas, c'est évident encore, baser sur le néant la persuasion que la grâce est malgré tout accordée.

Supposez un instant admissible l'hypothèse de Dieu rhabillant les maladresses de nos actions, et songez à ce que serait une pareille porte ouverte à l'insouciance plus ou moins criminelle des ministres dans l'accomplissement de leurs fonctions sacrées. A quoi bon, alors, étudier la théologie, surveiller avec tant de soin la validité des sacrements, revalider ceux que l'on sait nuls ? Que signifierait l'instante sévérité avec laquelle l'Eglise rappelle au prêtre, tout au long de sa discipline séculaire, que le salut des âmes est entre ses mains, et qu'il a le rigoureux devoir de s'instruire de tous les moyens qui sont à sa disposition pour le procurer ? L'on sait avec quelle fidélité a répondu à cet appel, au cours des âges, non seulement l'écho de la voix patristique et de toute la tradition théologique, mais aussi la pratique constante de tous ceux qui ont été, dans les séminaires ou ailleurs, appelés à concourir à la formation correcte des âmes sacerdotales.

Le prêtre doit remplir son office *humano et prudenti modo* ; rien de plus sans doute, mais aussi rien de moins. La prudence normale se tient, en pareille matière, à égale distance des exagérations du scrupule et du sans-gêne laxiste, dans la saine appréciation des responsabilités. Dieu ne nous demande pas l'impossible, loin de là ; mais il n'entend pas non plus, que nous comptions sur lui pour agir à notre place, que nous émettions la prétention de substituer sa prétendue miséricorde à nos devoirs de conscience.

Mais, direz-vous, la puissance divine n'est pas enchaînée par la volonté de l'homme, ni par conséquent obligée de subir le contre-coup de ses défaillances.

Sans doute ; mais elle est enchaînée par ses propres décrets et obligée de subir, ou plutôt d'observer les lois qu'elle s'est elle-même imposées. Il lui a plu de subordonner certains effets à certaines déterminations de la volonté humaine, et de nous déclarer que le *conséquent* n'existerait pas si l'*antécédent* n'était pas humainement posé comme il l'a ordonné. Il se contredirait, et nous aurait trompés, si, malgré notre carence, il produisait l'effet quand même. Que voulez-vous y faire ? C'est ainsi, parce qu'il l'a voulu ainsi. Quand il parle, pouvons-nous faire autre chose de sensé, que de le croire et de nous conduire en conséquence ?

Prenons l'exemple du baptême des enfants. Impossible, a dit Notre-Seigneur, d'entrer dans le royaume de Dieu à moins d'avoir été lavé ici-bas de la tache originelle. Sans le baptême point de salut (*Joan.*, III, 5). Vous entendez bien : sans le baptême conféré, non pas de façon quelconque, humaine ou divine, mais conféré *humano modo* par l'intervention de l'opération humaine d'un ministre. A moins de prêter à la sagesse divine une contradiction formelle, et la volonté de nous induire en erreur, comment peut-on imaginer que

Dieu « baptise » tout de même, et que l'enfant mort avec le péché originel sera sauvé ?

Un mot encore, à propos de la Pénitence et de l'Extrême-Onction. Dieu nous déclare que, pour l'homme en état de péché mortel, il n'y a possibilité de salut, à l'heure de la mort, que dans l'un de ces deux moyens : *l'attrition avec le sacrement* ou, sans le sacrement, la *contrition parfaite*. De celle-ci ne disons rien pour le moment : on y reviendra tout à l'heure. Supposons un pécheur, qui, par carence du sacrement, carence coupable ou non *ex parte ministri,* meurt avec ou sans attrition, dans son péché mortel : s'il n'est pas damné, là encore Dieu se contredit et nous trompe. *Absit !*

Soit, pensez-vous. Mais alors, voilà un malheureux qui est damné par la faute du prêtre, puisque, si celui-ci avait été moins négligent, il aurait pu, grâce à l'absolution, éviter l'enfer.

Equivoque et sophisme ! Non, Dieu n'inflige pas de punition « personnelle » pour la faute d'autrui. La faute pour laquelle le damné est puni, c'est *son* propre péché. La faute du ministre est si peu en cause ici que, dans le cas où l'absence du prêtre serait due à des causes matérielles majeures, sans aucune culpabilité de la part du confesseur (malade lui-même, averti trop tard, trop éloigné, etc.) le résultat pour le pécheur *serait le même.* Les pompiers, qui auraient sûrement limité les désastres d'un incendie, arrivent trop tard ; que ce soit, ou non, de leur faute, peu importe ; la maison brûle tout entière. L'incendiaire coupable est tenu à réparer intégralement le dégât, parce qu'il lui reste quand même intégralement imputable. Le pécheur n'est puni que *pour sa propre faute,* tout comme le prêtre l'est, de son côté, exclusivement pour la sienne, dans la mesure où il aura péché contre la justice ou la charité en laissant le malade mourir sans sacrements.

Est-ce à dire, cependant, qu'on doive théologiquement désespérer du salut des moribonds en état de péché mortel, que n'assiste aucun prêtre à leur dernière heure ?

Non, parce qu'une autre voie, non sacramentelle, lui reste, par où il peut arriver, tout seul, en temps opportun, à sa justification : c'est la voie de la *contrition parfaite.*

Dieu a réglé nettement les conditions de son pardon sacramentel ; nous ne pouvons en rien les modifier, pas plus qu'il ne nous est permis de penser qu'il les modifie secrètement, contrairement à ses propres affirmations. Mais, s'il lui a plu de nous renseigner sur l'économie de ses grâces sacramentelles *ex opere operato,* dans la sphère pour ainsi dire externe et officielle de sa providence salvifique, il s'est, en revanche, réservé d'agir à son gré, sans que nous en puissions rien savoir, dans le domaine des influences occultes et directes de ses grâces actuelles.

Rien sur ce terrain-là ne nous permet d'avoir des certitudes équivalentes à celles de l'ordre sacramentel ; rien, non plus, ne nous interdit des hypothèses qui ne sont point rendues vaines à l'avance par quelque affirmation ou négation de la parole divine. Tel est, précisément, le terrain de la contrition parfaite. On peut s'y permettre des espérances, dont la solidité, basée sur nos courtes présomptions humaines, peut varier beaucoup, jusqu'à atteindre parfois une sorte d'assurance morale de bon repos, suivant les cas et la puissance des arguments qu'ils nous suggèrent ; mais toujours, et quand même, un redoutable point d'interrogation plane sur nos conclusions les plus favorables.

L'acte de contrition est-il facilement praticable, ou difficile ? Le moribond, à son heure dernière, est-il en bonnes ou mauvaises dispositions pour l'émettre, pour y penser même ? Quel est le rôle possible de la grâce efficace finale en pareil moment ? Questions pour nous insolubles, au moins de résolution certaine, où un doute quand même persistant ne permet pas de sortir du champ de l'hypothèse et de la probabilité.

Sur la première de ces questions, qui est une question de principes, les théologiens, comme l'on sait, opinent en sens différents, les uns plus sévères, les autres moins exigeants. On a plutôt tendance aujourd'hui à penser que l'acte de contrition parfaite n'est pas aussi extraordinaire et ardu qu'on l'a cru autrefois, sous des influences d'inspiration tutioriste ou janséniste. *L'Ami du Clergé* s'est plus d'une fois fait l'écho de cette interprétation bénigne, pour cette bonne raison, entre autres, que l'adjectif « *parfaite* » fait illusion sur la vraie nature de la « contrition » justificative par elle-même, laquelle, en somme, consiste, pour le jugement de l'intelligence et la complaisance affective de la volonté, à remettre Dieu à sa place d'excellence, la première absolument *(super omnia),* avec la double conséquence, au moins implicite, du *regret* sincère de lui avoir préféré des créatures, et du bon propos de ne plus recommencer : en quoi il semble qu'il n'y a rien de bien difficile pour une âme instruite d'un rudiment de foi en Dieu qui lui fait croire *Quia est et inquirentibus se remunerator sit.*

Mais, à supposer que l'acte de contrition parfaite soit relativement facile, — ce qui reste douteux — nous ignorons toujours *l'état d'âme* exact du moribond. A-t-il même l'intuition de sa fin prochaine ? A-t-il la pensée de Dieu et du jugement qui l'attend à son tribunal ? Songe-t-il à ses fautes passées, et comment ? Car enfin, il faut ici, de toute nécessité, l'acte humain de l'aveu et du repentir, que ne peut intégralement remplacer la grâce, quels que soient ses concours dans les modalités qui le rendent plus parfait.

On peut, sans doute, présumer que l'attitude d'une conscience, sur ce point-là, doit être, peut être au moins, en présence de la mort clairement connue comme imminente, tout autre que ce qu'elle est dans le courant d'une vie qui va se prolonger encore. Que deviennent, à cette heure, la toute dernière, les fils qui tenaient jusque-là la

volonté attachée aux créatures ? Comme ils doivent paraître ténus, inconsistants, méprisables, faciles à couper, puisqu'ils n'ont plus de raison d'être, puisque leur terme, la créature, va s'évanouir dans le néant ?

C'est vrai, et voilà une psychologie qui pourrait être rassurante. Mais quand, pour qui, comment se réalise-t-elle ? On l'ignore. Doute, donc, encore, et incertitude, toujours !

Et voici, en troisième lieu, le mystère des mystères : le concours de la grâce avec le libre arbitre ! L'homme est libre et Dieu le mène, c'est entendu : double vérité d'absolue certitude. Libre toujours, même un S. Paul sur le chemin de Damas : mené toujours, même dans la plus spontanée et parfaite de ses déterminations volontaires. Dans quelle mesure l'action divine de la grâce coopère-t-elle à l'acte humain ; dans quelle mesure cette coopération se trouve-t-elle, en fait, variable, d'un sujet à l'autre, d'un cas donné à un autre, suivant les desseins secrets de la providence surnaturelle générale et les élections personnelles de la prédestination ? Nous n'en savons rien. Mais, si cette ignorance nous interdit la présomption des vaines certitudes, elle ouvre par contre une large voie à nos espérances.

La grâce forte qui a subitement converti S. Paul — et cette formule est théologiquement correcte — a-t-elle été par privilège exclusivement réservée à l'Apôtre des Gentils ? De quel droit interdirions-nous à Dieu d'en faire ailleurs à des mourants, toute application secrète qui peut lui convenir ? Avant sa conversion S. Paul ne valait pas cher ; notre pécheur moribond, non plus. On peut attendre de pied ferme l'argument qui démontrera que pour la miséricorde divine, la conversion subite, nécessaire et suffisante, d'un pécheur mourant est plus difficile que l'a été, de son vivant, celle de S. Paul. Cet argument, on ne le trouvera jamais.

D'autre part, on ne prouvera pas davantage que Dieu s'est fait une règle de ces conversions extraordinaires *in extremis*, et qu'on peut toujours compter raisonnablement sur sa bonté infinie pour espérer toujours le salut d'une âme abordant son éternité en état de péché mortel !...

Toujours ? Non ! « quelquefois » ne serait pas déraisonnable. Ce n'est certes point une présomption indiscrète que la pensée pieuse qui nous porte à croire que Dieu ne traite pas d'après la même mesure de miséricorde le pécheur endurci qui a à peu près gaspillé sa vie morale tout entière, et le « fidèle » qu'une ou plusieurs fautes graves accidentelles mettent en mauvais point de conscience après une longue existence d'état de grâce et de mérites surnaturels. Dieu oublie nos péchés quand nous nous en sommes dûment repentis ; c'est vrai, puisqu'il l'a dit. Mais il n'a pas dit qu'il oubliait de même nos bonnes actions après le désastre d'une faute mortelle. Devenues elles-mêmes inopérantes pour notre salut, à cause de la perte de la grâce sanctifiante, pourquoi ne resteraient-elles pas dans la mémoire divine comme des points d'attache de nouvelles grâces de conversion, surtout à l'heure de la conversion finale qui décide de l'éternité ?

Si, maintenant, du moribond lui-même nous passons aux circonstances qui l'entourent, aux bonnes œuvres et prières faites pour lui par ses parents et ses amis ; si nous songeons aux efficacités du sacrifice de la Messe offert à son intention, etc., nous trouvons là encore des motifs de penser que Dieu accordera peut-être les grâces de salut final, ou tout au moins les offrira plus généreuses, plus efficaces si l'on peut dire, en raison de ces intercessions, auxquelles il semble que sa bonté ne doive pas rester insensible.

Tout cela est vrai ; on peut donc espérer, c'est entendu. Mais tout cela, en définitive, il faut en convenir, n'est qu'hypothèse et régime extraordinaire des interventions divines secrètes autour de notre libre arbitre, qu'elles ne suppriment ni ne violentent jamais : *Cum metu et tremore vestram salutem operamini* (Phil., II, 12) ; *Deus hominem reliquit in manu consilii sui* (Eccli., XV, 14). Quelle imprudence, quelle folie ce serait de tabler, pour notre dernière heure, sur des concours de grâces aléatoires, nécessairement subordonnées à nos personnelles dispositions *(opus operantis)*, alors que Dieu a pris soin de nous donner à entendre qu'il a mis ici-bas à notre disposition le maximum d'efficacité de ses propres interventions salutaires dans l'*opus operatum* des sacrements.

De cette doctrine de salut, qu'il faut instamment prêcher aux autres, et se prêcher à soi-même, se dégage une double leçon, sérieuse, sévère : pour les fidèles d'abord, dont le premier et le plus absolu devoir de conscience est d'atteindre leur fin dernière, et donc d'agir avec « bonne volonté » en conséquence ; pour nous ensuite, qui avons en mains, avec les sacrements, les moyens normaux et efficaces de salut pour les âmes, d'où notre strict devoir, en justice ou en charité, de ne point laisser un moribond risquer, sous le poids de ses fautes, la redoutable chute dans l'éternité, devoir qui doit s'apprécier, bien entendu, comme tous autres, sans rigorisme ni laxisme, conformément aux règles communes de la prudence humaine.

Vous avez, cher confrère, dans tout ce qui précède ample réponse à votre question, qui, étant d'intérêt général, nous a paru mériter une résolution détaillée. Inutile donc d'en relever, en particulier, tous les termes, sauf un cependant dont nous voulons dire un mot encore avant de finir.

Vous demandez : « La négligence SEULE plus ou moins coupable de l'entourage d'un malade (famille, prêtre, etc.) peut-elle être cause de la damnation de ce dernier ? » Nous soulignons à dessein le mot SEULE, sur lequel nous faisons tomber la réponse négative, développée déjà plus haut. Mille fois non ! L'attitude de l'entourage, coupable ou innocent, non seulement n'est jamais et ne peut pas être SEULE cause, mais, à proprement

parler, *per se*, elle n'est même pas du tout cause de la damnation du moribond. Si celui-ci tombe en enfer, nous le donnions encore à entendre tout à l'heure, sa chute est exactement déterminée par le *seul* poids de ses propres fautes, tout comme la chute d'un corps pesant n'a pour cause physique adéquate que son propre poids, d'après la loi de la gravitation. Une main étrangère peut le suspendre, et ainsi l'empêcher de tomber ; si la suspension est interrompue, on pourra dire que c'est là une « occasion » de la chute, mais on devra dire que sa « cause » unique et totale, c'est la pesanteur. L'entourage ne garde pour son compte devant Dieu que ses propres responsabilités, tout comme le pécheur n'est justiciable que de ses fautes personnelles.

Q. — *Nous groupons ici diverses questions à propos de l'installation des curés.*

1o En avril 1889, ordonné le samedi de la Passion, je reçus de mon évêque, le vendredi suivant, l'ordre de partir le lendemain pour ma paroisse, pour en prendre possession immédiate le surlendemain, dimanche des Rameaux.

Il n'y avait pas le temps matériel de régler une installation, et l'évêque n'en parla pas. *Quid ?*

2o Nos anciens statuts diocésains disaient, avant la Séparation : « Nous ordonnons à tous les curés de prendre, dans le plus bref délai possible, possession du titre auquel ils ont été nommés. Le titulaire est dès lors investi de tous les pouvoirs que lui confère sa feuille d'institution. »

Nos statuts actuels disent : « Nous ordonnons à tous les curés de prendre, dans le délai d'un mois, possession du poste auquel ils ont été nommés. Le titulaire est dès lors investi de tous les pouvoirs que lui confèrent le droit et sa feuille d'institution. La prise de possession consiste dans la présentation des lettres de nomination, qui doit être précédée, ou tout au moins accompagnée, de la profession de foi. » Il est vrai qu'un peu plus bas on ajoute : « L'installation des curés, doyens, archiprêtres, devra être faite solennellement, à moins de dispense de l'Evêché. »

Enfin nos lettres de nomination portent : « *Præsentibus juxta tenorem valituris, statim ac in possessionem veneris, et quamdiu nobis bene visum fuerit.* »

N'y a-t-il pas là une dispense générale de l'installation solennelle ?

3o J'ai été, il y a bientôt 30 ans, légataire universel d'un curé qui s'était installé tout seul, comme le faisaient la plupart, pour ne pas dire tous les curés des petites paroisses de ce diocèse. L'Ordinaire devait connaître ces agissements, laissait faire... Suis-je obligé, à titre d'héritier, de faire une restitution, et à qui ?

4o En 1919, je n'ai eu comme installation que les formalités désignées sur une feuille imprimée fournie par l'évêché : présentation de mes lettres de nomination à l'archiprêtre, et à deux membres du conseil curial de la paroisse. C'est signé de ces trois témoins, et cela s'appelle : *Acte de prise de possession*. Ai-je quelque chose à faire, et quoi ?

5o Nos lettres de nomination portent ces mots : « *Vicario forensi districtus X... mandamus quatenus te in possessionem realem, corporalem et actualem dictæ Ecclesiæ ponat, et inducat, adhibitis solemnitatibus assuetis ; volumusque ut ab ipso de tua possessione sic adepta instrumentum, gallice* procès-verbal, *conficiatur et ad nos quamprimum mittatur.* »

N'est-ce pas là un exemple de cette nomination dont vous avez dit, p. 21, qu'elle contenait une *disposition d'investiture* et que les anciens canonistes appelaient *collativa simul et verbalis*, et qui dispenserait de l'installation proprement dite ?

6o A titre de document sur la question traitée par l'*Ami*, p. 21 : « STATUTA DIŒCESIS X. : « *Decani professionem fidei pastorum in suo districtu a Nobis nominatorum excipient eosque in possessionem parochiæ mittent (c. 1443-44), adhibita formula quæ in Appendice refertur.* (Formule : « *En vertu des pouvoirs qui me sont délégués par Monseigneur l'Evêque de X... dans ces lettres de nomination, je vous mets en possession de la paroisse de Y.* »). *Sine mora autem eosdem pastores solemniter installabunt.* »

7o En quelques diocèses, la *missio in possessionem* consiste seulement dans l'imposition de l'étole pastorale par l'Ordinaire ou son délégué. Est-il requis que cette imposition se fasse en public, et dans l'église paroissiale dont le nouveau curé prend la charge ?

Quid si l'on procède à cette imposition hors des limites de la paroisse, dans une chapelle privée, et sans témoins ?

R. — Ad I. En avril 1889, nous étions bien avant le Code. Vu les coutumes (nous avons fait remarquer que, dans le plus grand nombre des diocèses de France, il n'y avait pas, pratiquement, d'installation), étant donné que surtout la dispense de l'installation n'était pas si rigoureusement exigée par le droit sous sa forme expresse comme elle l'est maintenant, d'après le can. 1444 § 1, l'ordre que vous donnait votre évêque, et dans les circonstances spéciales que vous décrivez dans la partie de votre lettre que nous ne pouvons pas imprimer, comportait les dispenses voulues. Vous ne pouviez que vous conformer à cet ordre, et prendre de fait possession, comme vous avez agi, selon le mode succinct que vous imposait votre évêque.

Nous ne savons d'ailleurs pas s'il y avait dans votre diocèse, et à ce moment-là, pratiquement un autre mode d'installation.

Ad II. Vos anciens statuts ordonnaient la prise de possession dans le plus bref délai possible. Ils spécifiaient que dès la prise de possession, le titulaire avait ses pleins pouvoirs. Tout cela est fort correct.

Mais cela ne dit absolument rien sur la façon dont devait se faire la prise de possession. A chaque titulaire de respecter sur ce point les lois ou les usages de son diocèse, qui certainement étaient, ou bien connus et fixés par la coutume, ou bien déterminés ailleurs dans les statuts.

Vos nouveaux statuts fixent de façon précise le délai dans lequel la prise de possession doit se faire. Ils ont le tort de distinguer, contrairement au can. 1443 § 2, la prise de possession et l'installation, la *missio in possessionem*. Si c'est « prendre possession » que de montrer ses lettres de nomination, et il est bien difficile d'appeler cela une *institutio corporalis*, à quoi pourra bien servir la *solennelle installation* dont il est parlé ensuite ? Ce sera pratiquement une pure cérémonie, exposée dès lors à être négligée. Ceci, on le comprend bien, indépendamment des can. 1443 et 1444, qui ne permettent pas de séparer la prise de possession de l'installation.

On ne voit pas comment il pourrait y avoir, dans le précepte de faire solennellement l'instal-

lation, la dispense générale de cette même installation.

Ad III. A cette époque, longtemps avant le Code, le curé dont vous avez hérité a, d'après votre exposé, pris possession suivant la façon usitée, au vu et su de l'autorité, dans le diocèse. Tranquillisez-vous pour le reste.

Ad IV. Du moment que l'autorité appelle les démarches énumérées sur la feuille: *prise de possession*, c'est que sans doute, suivant la coutume, qu'elle estime légitime dans le diocèse, c'est ainsi que doit se faire la *missio in possessionem*, pour être en règle avec les canons du Code. N'en demandez pas davantage. Vous n'avez donc qu'une chose à faire : conserver votre acte de prise de possession, et... continuer, sans aucun trouble.

Ad V. Non, il n'y a là aucune investiture. Il y a même tout à fait le contraire, c'est-à-dire le rappel du précepte de l'installation, l'imposition de l'installation, et l'ordre d'y procéder suivant les cérémonies usitées dans votre diocèse. Il n'y a aucune dispense de l'installation, puisque l'on vous dit que l'on donne l'ordre au vicaire forain de vous mettre en possession réelle et corporelle, et cela, avec les solennités accoutumées. C'est absolument le rappel et l'obligation de suivre les points édictés par le droit commun, que la formule remonte à des temps antérieurs au Code, ou qu'elle soit postérieure aux can. 1443 et suiv.

Ad VI. Ici, par contre, se trouve cette sorte d'investiture dont nous avons parlé, et que les anciens canonistes appelaient *institutio collativa simul et verbalis*. C'est un mode de cette investiture, dont les canonistes disaient aussi qu'elle importait dispense de la mise en possession corporelle, de l'installation. Par elle-même, elle n'en dispensait pas. Mais le supérieur, en usant de cette sorte d'investiture, par lui-même ou par son délégué, indiquait qu'il dispensait, pratiquement, de l'installation.

Si dans vos statuts on a maintenu cette forme, avec la formule qui la caractérise, tout en faisant une obligation de l'installation solennelle, c'est sans doute que l'on a voulu, tout en conservant ce souvenir du passé, se mettre d'accord avec le droit du Code, qui impose la dispense de l'installation de façon expresse et par écrit.

Il ne paraît pas douteux qu'en réalité, dans votre diocèse, la véritable prise de possession, la mise en possession, et par conséquent le commencement des pouvoirs soient dans l'installation, et non au moment où le doyen ou vicaire forain prononce cette formule traditionnelle.

Ad VII. C'est là un exemple de la véritable mise en possession par investiture. Si c'est la coutume des diocèses dont on parle, cette cérémonie suffit, même après le Code, pour la mise en possession. Il y a transmission, livraison réelle et matérielle de la paroisse, représentée par un symbole spécial et déterminé.

Pour les questions particulières qui nous sont posées, il faut interroger le droit particulier, ou la coutume de chacun des diocèses visés. S'il y a une prescription, ou une façon de faire autorisée, et seule autorisée, il est absolument requis de s'y conformer. La loi ne requiert pas seulement un acte de mise en possession, mais *la manière* dont cet acte doit se faire d'après le droit particulier.

De soi, et ces réserves faites, rien n'oblige à faire cette investiture au milieu du peuple assemblé, soit dans l'église paroissiale en question, soit dans une autre. Rien ne requiert d'agir dans le territoire de cette paroisse ; rien n'exige la publicité d'un lieu de culte quelconque, ni des témoins autres que ceux que détermine sans doute le droit diocésain : il est probable qu'un acte est dressé, et dûment légalisé, de cette mise en possession.

Tout cela dépend du droit particulier, que le droit commun accepte sur le point.

Ce que nous venons de dire sur la possibilité de donner, avant le Code, une dispense implicite, indirecte, de l'installation, doit tranquilliser nombre de curés que l'on a, par ordre, envoyés rapidement dans une paroisse, comme dans notre réponse *ad I;* et ceux aussi dont l'installation paraît rattachée, sous le nom de prise de possession, à des actes qui, actuellement, à ne considérer que les termes du droit commun, ne suffiraient plus.

Après le Code, tout ce qui est appelé par l'autorité diocésaine « prise de possession » est la *missio in possessionem* exigée par le can. 1443 § 2, puisque le can. 1444 § 1 déclare que cette mise en possession se fait suivant la coutume ou la loi du diocèse.

Mais partout où les Ordinaires ont rappelé qu'il fallait l'installation, sans plus, ou dans les diocèses où la coutume, ou bien la loi des statuts, exige l'intervention d'un tiers accompagnant dans son église le nouveau curé, la nécessité d'une installation proprement dite s'impose. Il ne peut en être dispensé que d'une façon expresse, et par une dispense donnée par écrit, et cette installation consiste, plus ou moins, dans les actes que nous avons décrits.

De cette installation seule peut résulter, suivant les canons que nous avons cités, l'autorité du curé dans l'administration de sa paroisse, dans l'administration aussi des sacrements, avec les conséquences de validité, lorsque le droit les met en jeu, pour le mariage par exemple.

Q. — Comment s'expliquer à soi-même, et surtout comment expliquer aux autres, la souffrance des tout petits enfants ? Que dire pour consoler les parents désolés et quelquefois révoltés ? Comment concilier cette douleur avec la Bonté de Dieu ? A quoi sert-elle ? Diffère-t-elle, et en quoi, de la souffrance des autres êtres irraisonnables ?

R. — Entreprise difficile, mon cher confrère, que celle d'opposer victorieusement des arguments d'ordre philosophique à une sensibilité exacerbée. Essayons pourtant, car, dans la philosophie, il

n'y a pas que la métaphysique aride ; l'aspect moral des problèmes y trouve aussi sa place, et peut-être arriverons-nous, sur la question qui vous préoccupe, à présenter quelques observations capables d'adoucir la douleur des parents désolés et d'empêcher leur révolte contre la divine Providence.

Il faut tout d'abord considérer le problème de la souffrance des tout petits enfants sous son aspect *physique*. Il semble bien que les tout petits enfants, encore incapables de faire le moindre acte d'intelligence, en sont réduits, au point de vue de la douleur physique, à la condition des animaux, guidés par le seul instinct et la seule sensibilité. L'absence de mémoire intellectuelle les confine dans la douleur du moment ; et par là, la souffrance leur est moins cruelle, vide qu'elle est de toute appréhension et de toute comparaison.

La réponse chrétienne sur l'origine de la souffrance vous permettra d'aborder près des parents désolés l'aspect *historique* du problème. Vous rappellerez que, primitivement, la souffrance et la mort n'entraient pas dans le plan divin. Toutes naturelles qu'elles soient à l'homme, elles avaient été d'abord écartées de nous par une disposition miséricordieuse de Dieu. C'est le péché originel qui les a réintégrées à titre, non plus seulement de défauts naturels, mais encore et surtout de châtiment. « La douleur porte avec la mort une seule et même marque de châtiment, chez les êtres que la grâce égalait autrefois à leur nature et même élevait au-dessus d'elle. La mort étant alors écartée de l'être naturel ainsi disposé par la grâce, la douleur eût été absurde, sans terme final comme sans génération. Mais une fois précipitée du péché dans la mort, toute la vie est venue tournoyer dans l'orbite douloureuse. Souffrir n'est pas une peine de plus : c'est la peine de la mort correctement appliquée et bien comprise [1]. » Si la souffrance s'explique, dans le plan providentiel, parce qu'elle est la voie qui prépare normalement la mort, terme auquel tous les hommes doivent aboutir, quoi d'étonnant que les petits enfants, qui apportent en naissant une dette de mort à subir, apportent aussi la dette de la souffrance, préparatoire de la mort ?

Et pourquoi Dieu serait-il rendu responsable de ce que la mort, et avec elle la douleur qui la prépare, s'attaque aussi bien aux petits enfants qu'aux vieillards et aux hommes de l'âge mûr ? Il ne vous sera pas difficile, cher confrère, de montrer sur ce point l'influence décisive des causes secondes : les maladies et tares héréditaires, les imprudences et l'absence de soins suffisants, les contaminations qu'on aurait dû éviter... Il serait contraire à la Sagesse divine d'exiger de la Providence des miracles à jet continu en vue de préserver les petits enfants d'une douleur qui leur échoit par le seul jeu des lois naturelles.

Néanmoins, nous comprenons que, même sous le bénéfice de ces remarques, il reste encore quelque chose d'apparence anormale dans la souffrance des petits enfants. La souffrance des personnes parvenues à l'âge de raison présente, dans l'ordre chrétien, une *finalité* qui l'ennoblit et la justifie pleinement : « S'il est vrai, continue l'auteur que nous citions tout à l'heure, que le péché étant tué sur la croix et la grâce inondant la terre, la mort maintenue en fait dans l'ordre nouveau a changé de caractère, de sens, de nature, il faut que la douleur soit aussi changée. Comme la mort, elle est devenue chose de Jésus-Christ, pleine de sa bonté et matière de sa morale. Les apparences n'ont pas changé. Nous entrons ici dans un monde de foi où les sens ne sont plus croyables, et l'attachement à notre Dieu crucifié commande seul toute vérité. Cette douleur horrible est la messagère de l'amour, assure cette foi aimante, et même, pour celui qui s'y confie héroïquement, elle apporte les délices de l'amour. Et de même que la croix est le signe du salut et de la vie parfaite, de même la douleur sur le corps, sur l'esprit, sur le cœur, sont le signe de la conformité bienheureuse du chrétien à son Bien-Aimé, à sa perfection, à son salut. » Mais, chez les petits enfants incapables d'actes méritoires, cet ordre moral et surnaturel qui fait de la souffrance chrétiennement acceptée la voie royale de la perfection, ne saurait exister. Et c'est là, sans doute, ce qui vous choque...

Si la finalité surnaturelle de la souffrance n'existait à aucun titre chez les petits enfants, encore que cette souffrance soit pleinement justifiée par les considérations que nous avons développées tout à l'heure, une difficulté subsisterait quant à son accord avec la bonté divine. On ne saurait en effet trop répéter avec toute la tradition catholique, résumée par S. Thomas (Ia, q. 21, a. 4), qu'*« en toutes les œuvres de Dieu doivent resplendir sa justice et sa miséricorde. »*

N'insistons pas ici sur la justice, expliquée abondamment par le péché originel et ses lamentables conséquences. Mais la miséricorde ! Du côté des enfants, ne serait-elle pas suffisamment expliquée par la loi de la mort qui les frappe comme tous les autres humains ? Si la souffrance a pour terme naturel la mort, elle a aussi, dans l'hypothèse de la nature régénérée par le baptême (ce qui est notre cas) pour aboutissement l'entrée glorieuse de la petite âme régénérée dans le paradis. Elle est un passage douloureux, mais nécessaire. Mais d'autre part si les petits enfants étaient nécessairement à l'abri de toute souffrance cruelle, et par là, de tout danger de mort, combien de parents se montreraient négligents pour les présenter au saint baptême ! Du côté des parents, les souffrances de leurs enfants sont un motif puissant de recourir à la protection divine : la grâce de la guérison en vue d'une vie chrétienne sur la terre ; la grâce d'une prompte délivrance en vue de la gloire du ciel, voilà deux objets qui, chacun en son genre, doivent inciter les parents désolés, non pas à murmurer contre un Dieu bon et miséricordieux,

[1] Victor Poucel, *L'Amour et la Mort*, Paris, 1928, p. 183.

mais à recourir à Lui pour mettre à la souffrance du pauvre petit être innocent le terme qui plaira à sa sagesse infinie. La douleur, passage de la vie à la mort, doit être en effet considérée comme une grâce de choix pour les enfants qui la subissent : ne sont-ils pas certains, en mourant, d'être heureux éternellement ? Et qui sait si Dieu ne veut pas précisément cette mort en vue de les soustraire à une damnation éternelle qui les eût attendus s'ils avaient vécu jusqu'à l'âge d'hommes mûrs ? Souvent ces douleurs, annonciatrices d'une mort prochaine, sont la récompense, cachée et incomprise, accordée par Dieu à la foi de parents chrétiens qui seront heureux de retrouver, dans l'éternité, de chers enfants dont l'âme, en une hypothèse différente, eût été perdue pour toujours...

Q. — J'ai lu dans l'*Ami* de 1924, p. 573, qu'il n'était jamais permis de distribuer la communion avec l'aube et l'étole croisée.

Comment se justifie cette assertion ? J'ai constamment vu faire le contraire, et la distribution de la communion de cette façon est courante.

R. — Le Rituel Romain a toujours distingué la distribution de la communion en trois temps différents : en dehors de la messe, durant la messe, et immédiatement avant ou après la célébration de la messe.

Il est clair que lorsque le célébrant donne la communion durant sa messe, il le fait avec les ornements sacerdotaux requis pour la messe.

Quant à la distribution de la communion en dehors de la messe, toutes les éditions du Rituel Romain ont toujours réclamé le *surplis.* Qu'il nous suffise de vous citer l'édition en vigueur du Rituel. Vous trouverez la prescription au Tit. IV, chap. II, *Ordo administrandi Sacram communionem*, p. 125. Le pape Paul IV, dans sa constitution *Apostolicæ Sedi,* du 17 juin 1614, encore reproduite dans l'édition actuelle du Rituel, pag. V et suiv., déclarait que les prescriptions relatives à l'administration des sacrements devaient être rigoureusement observées. Benoît XIV, dans sa constitution *Quam ardenti*, du 27 mars 1752, placée à la tête de son édition du Rituel, reproduisait et approuvait cette constitution de Paul IV. Il n'y a donc aucun doute sur le point, il faut suivre encore plus, si l'on peut dire, les prescriptions du Rituel au sujet de l'administration des sacrements, et donc avoir le *surplis* pour distribuer la communion en dehors de la messe.

Tous les décrets de la S. C. des Rites qui traitent de la question, exigent le *surplis.* Ainsi, *Dubiorum,* 31 mai 1817, *Dub. additionn.*, ad 1 et 2, n. 2578 ; *Ravenaten.*, 17 sept. 1822, n. 2622 ; *Pisana,* 12 nov. 1831, ad 22, n. 2684 ; *Cenomanen.*, 10 janvier 1852, ad 5, n. 2993 ; *Adiacen.*, 23 mars 1882, n. 3542 ; *Lauden.*, 23 juin 1882, VIII et IX, n. 3779 ; *Decret. generale,* 12 juillet 1892, ad I et II, n. 3784 ; cf. *Licien.*, 6 février 1892, ad 14, n. 3764 ; *Firmana,* 13 juin 1893, n. 3800 ; et de nombreux autres décrets, parmi lesquels l'auteur des *Annotations sur les Décrets authentiques de la S. C.*, cite : *Dubiorum Urbis,* 12 juillet 1628 ; *Syracusana,* 2 août 1698 ; *Pisaurensi,* 12 déc. 1750 ; *Urbis, Sanctæ Mariæ in Cosmedin,* 19 juillet 1753.

Quand il s'agit de la distribution de la communion immédiatement avant ou immédiatement après la messe, le célébrant la distribue avec tous les ornements de la messe, suivant le cérémonial marqué au Rituel, et qui ne comporte de variantes que si le célébrant est revêtu des ornements noirs, auquel cas il doit s'abstenir de donner la bénédiction après la distribution de la communion.

Vous voyez qu'il n'y a pas de place pour l'aube avec l'étole croisée sur la poitrine. On peut tirer, du reste, une difficulté liturgique du même genre, de cet état de l'étole : *croisée. Jamais* le prêtre ne doit porter, *apparente,* l'étole croisée. Elle ne se porte ainsi que pour la messe, et sous la chasuble, et pour la bénédiction du T. S. Sacrement, sous la chape. Elle est donc toujours *couverte.*

Que vous ayez vu des prêtres distribuer la communion avec l'aube et l'étole croisée, cher confrère, qui donc s'en étonnera ? Mais, bien que vous ne soyez encore que vicaire et dans votre jeunesse sacerdotale, vous avez certainement déjà appris qu'il faut demander la science des lois liturgiques, non pas à l'usage, en concluant de ce qui se fait à ce qui doit se faire, mais au Rituel et aux auteurs approuvés par l'Eglise.

Quant à dire que l'aube c'est la même chose que le surplis, sous le fallacieux prétexte que l'aube vient du surplis, ou bien, nous ne savons trop, le surplis de l'aube, cela conduirait subtilement à bien des excentricités, en les déclarant interchangeables. Direz-vous la messe avec un surplis ? Donnerez-vous la bénédiction solennelle du T. S. Sacrement, avec diacre et sous-diacre, revêtu, vous célébrant, du simple surplis sous la chape ? Non, cela vous est interdit. Ce qui ne veut pas dire que des prêtres ne le fassent pas.

Encore une fois, la règle d'action, et c'est vrai en tous genres, pour celui qui veut faire son devoir, n'est pas de considérer ce qui se fait, mais ce qui doit se faire, c'est-à-dire ce que l'autorité légitime a ordonné par ses lois.

Q. — L'autorité diocésaine m'a avisé qu'elle avait pris une décision en vertu de laquelle il n'y aurait plus, dans le lieu de X., qu'une seule école. La décision devra être exécutée à la rentrée prochaine, de 1929.

Cette décision a pour résultat de supprimer deux écoles libres paroissiales, A. et B., et de maintenir une seule école déjà existante, C.

Cette fermeture d'écoles se fait en pleine prospérité. Elle a lieu contre le gré du curé, de l'instituteur, des parents des élèves, et de l'ensemble de la paroisse.

Elle a lieu contre les intentions formelles et écrites de la donatrice qui a fondé l'école de B., d'accord avec le curé d'alors et avec l'autorisation de l'évêque du diocèse. La donatrice ajoute : « Dans le cas où l'école, pour des raisons imprévues, ne pourrait plus exister, l'immeuble serait mis à la disposition du curé de la paroisse pour le bien de la religion. »

La décision de l'autorité diocésaine, qui prive la paroisse d'une œuvre importante et bienfaisante, et en pleine prospérité, est-elle sans recours et sans appel ? Impose-t-elle à tous une soumission complète ?

Il est par ailleurs certain que beaucoup de nos élèves passeront à l'école laïque, qui touche notre église.

Je serais heureux d'avoir votre avis sur cette grave et délicate affaire.

R. — C'est à ce cas et à votre question que nous pensions en écrivant, *Ami,* 1928, p. 870, à la fin de notre commentaire sur la résolution de la S. C. du Concile du 23 avril 1927, que nous aurions à revenir sur les principes qui avaient guidé la S. C. dans la matière de cette interprétation des volontés des fondateurs.

C'est déjà beaucoup, et fort sérieux, que la décision dont vous parlez soit contraire à l'avis de tous les intéressés, de la paroisse, et surtout des parents des élèves. La volonté des parents, les droits des parents dans la question de l'éducation des enfants, voilà un argument que toute l'action catholique fait actuellement, et à juste titre, et non pas seule, résonner bien haut. Comment nous prendra-t-on au sérieux, si nous-mêmes ne tenons aucun compte de cette même volonté, de ces mêmes droits ?

Ajoutez l'autre considération donnée en fin de la question, et assurant comme certain le passage de la plupart des enfants à l'école laïque : le résultat ne sera pas du tout merveilleux.

Mais la question la plus grave, au point de vue de la légalité ecclésiastique, est celle de la fondation. Puisqu'il y a une fondation, une fondation approuvée par l'évêque du diocèse, une fondation qui marche, elle doit être respectée. L'autorité ecclésiastique en est le gardien. Elle doit faire exécuter les volontés de la fondatrice suivant leur signification et teneur. Le can. 1514 déclare que « les volontés des fidèles donnant ou laissant leurs biens pour des causes pies, soit par actes entre vifs, soit par testaments, doivent être remplies avec la plus grande diligence (avec le plus grand soin, la plus grande exactitude, *diligentissime),* même suivant le mode de l'administration et de la distribution des biens (sauf les clauses contraires au droit, qui sont censées absentes, d'après le can. 1515 § 3). » Ce canon est impératif, *impleantur.* Il s'impose, et d'obligation, à tous ; personne ne saurait aller contre, et si dispense ou interprétation il y a, l'affaire appartient au législateur suprême qui a porté le droit commun.

D'après le can. 1515 § 1, « les Ordinaires sont les exécuteurs de toutes les volontés pies, provenant tant des testaments que des actes entre vifs. »

Exécuteurs n'a jamais voulu dire *destructeurs.* Et, en tous cas, ce n'est assurément pas le sens du canon.

Le can. 1517 § 1 dit que « la réduction des dernières volontés, leur modération, leur changement, qui ne peuvent avoir lieu qu'en vertu d'une cause juste et nécessaire, sont réservés au Siège Apostolique, à moins que le fondateur n'ait donné expressément cette faculté à l'Ordinaire du lieu. »

Le § 2 de ce même canon concède des droits à l'Ordinaire du lieu, dans des cas qui ne se réalisent certainement pas dans la situation présente, puisque l'école dont il s'agit, la fondation dont il est question, est en pleine prospérité.

Non seulement ces lois existent, mais il est bien évident qu'elles doivent exister telles. Si l'autorité suprême ecclésiastique ne veillait pas, après les avoir portées, à leur exécution, il n'y aurait plus qu'un moyen pour les catholiques d'assurer l'exécution de leurs dernières volontés : ce serait de faire leurs legs à l'Académie Française !

Nous n'en sommes pas là. Les principes mis en lumière par la S. C. du Concile dans la résolution que nous avons citée, et la pratique dont elle a fait preuve, le démontrent de façon éclatante.

Relisons, à ce propos, notre commentaire, et les termes des *Animadversiones* publiées par la S. C. L'interprétation que faisait le prêtre Jean de la fondation faite par le prêtre Ange, était sinon opposée, au moins pas du tout conforme aux volontés de ce prêtre Ange. La S. C. l'a reconnu, et a interdit la mise en œuvre de cette interprétation. Elle a ordonné l'accomplissement des volontés du fondateur, le prêtre Ange. Cependant *deux évêques,* celui du diocèse de V., et celui du diocèse de P., comme il est mentionné dans l'exposé du cas (voir *Ami,* p. 868), lui *avaient déclaré qu'il pouvait entendre le legs à lui fait,* et user de la fondation et de ses revenus, *suivant ses idées personnelles.*

Quel cas les *Animadversiones* officiellement publiées par la S. C. font-elles de ces jugements de deux évêques ? Celui-ci : « *Ex quo canone* (1517) *docemur, juris condicionem non immutasse* SUBJECTIVAM OPINIONEM *utriusque Episcopi diœcesis P. et V. ab Joanne consulti : quippe in casu commutatio reservetur Apostolicæ Sedi, cum potestas* EXPRESSA *Ordinario loci non sit concessa, et alii inutiliter concederetur.* »

Il n'y a pas *jugement* de ces évêques. Il ne peut pas y en avoir. La chose appartient au Siège Apostolique. La concession de changement accordée par tout autre que le Siège Apostolique serait vaine. Le fait des évêques n'a pu être qu'une *opinion subjective, qui ne change rien à la condition de l'affaire telle que le droit a constitué cette condition et situation.*

D'où vous conclurez que le mieux, en pratique, c'est de faire savoir à l'autorité diocésaine, *qui doit certainement l'avoir perdu de vue,* qu'il y a, dans le cas, une fondation ; que la fondatrice a laissé des indications très précises ; que la fondation a été approuvée par l'évêque du temps ; que par conséquent l'existence de cette fondation est placée par le droit commun sous l'autorité et la protection du Siège Apostolique. Cette communication doit, bien entendu, être faite avec *toute la réserve, la soumission et le respect* qui s'imposent *toujours* en face de l'autorité diocésaine, et dont nul ne peut jamais, sous aucun prétexte, se départir.

Si l'autorité diocésaine ne tient pas compte de la circonstance, il faudra recourir à la S. C. du Concile, et lui exposer le cas, en donnant tous détails sur tous les points (et non seulement sur ceux de la fondation) qui ont été exposés dans la position du cas.

Q. — Les bouchers ou charcutiers catholiques ont-ils le droit de se désintéresser complètement, pour l'ouverture de leur boutique, de l'abstinence du vendredi; ou encore, dès lors que les règlements de la préfecture ordonnent la fermeture de leur boutique un jour de la semaine, auraient-ils le devoir de s'entendre et de faire leur possible pour que ce soit de préférence le vendredi?

R. — Nos droits et nos devoirs viennent de la loi, soit naturelle, soit divine, soit positive ; tantôt ils sont édictés par elle, tantôt ils en découlent comme des conséquences prochaines ou éloignées. C'est pourquoi il est parfois difficile de les préciser. Et le malheur est qu'on abuse de ces mots de « droit » et de « devoir, » en les employant trop facilement. Il y a donc des droits et des devoirs certains, des droits et des devoirs moins certains. Les premiers sont indéniables, les autres sont discutables. D'où divergence d'opinions parmi les moralistes et les juristes.

Tous les actes humains relèvent de la loi morale, mais chacun d'eux n'est pas l'objet d'un édit particulier. Ouvrir ou fermer une boutique, exercer une profession, gagner son pain quotidien, sont des actes soumis ainsi aux lois de la morale sans être l'objet d'un précepte particulier.

Nos actes relèvent souvent de plusieurs lois à la fois, selon leur objet, leur fin, les circonstances dans lesquelles ils sont accomplis. A leur égard, plusieurs lois réclament à la fois leur dû, ou, si vous préférez, plusieurs vertus — les vertus sont l'objet des lois — exigent à leur endroit leur observance particulière : la religion, la justice, la charité, la prudence, etc. Des conflits en résultent, dans lesquels le moins fort doit céder. Ainsi, deux commandements s'imposent-ils ensemble, le plus grave l'emporte. Exemple : Un jour de dimanche, une infirmière doit assister un malade grave; qui l'emportera, du précepte dominical ou du précepte de charité envers le prochain ? Ce dernier sans nul doute, parce qu'il prime le premier. L'infirmière soignera donc son malade et manquera la messe.

A votre question : « Les charcutiers catholiques ont-ils le droit de se désintéresser complètement, pour l'ouverture de leur boutique, de l'abstinence du vendredi ? » on ne vous répondra point par un *oui* ou un *non* tranchant, parce que, précisément, il n'y a pas qu'un seul précepte en cause.

Qu'ils doivent tenir compte de l'abstinence du vendredi, à cause du précepte de l'Eglise qui oblige tous les catholiques à l'observer, nul doute. Mais pour résoudre le problème d'ouverture ou de fermeture de leur boutique le vendredi, ils ont à considérer d'autres préceptes. Sans doute, ils sont touchés par la loi de charité : *Mandavit unicuique de proximo suo,* qui leur enjoint de ne pas scandaliser le prochain en l'exposant à commettre un péché de gourmandise, à manger gras le vendredi. Mais ils sont tenus aussi par la loi de charité envers eux-mêmes, de justice et de charité envers leurs familles, dont ils doivent gagner le pain quotidien. Et si ces lois entrent en conflit, laquelle faudra-t-il sacrifier ?

Ah ! sans doute, à ne considérer que la loi de charité qui défend le scandale, il est facile, en posant sous une majeure générale une ou deux mineures en forme de sorite, de tirer logiquement, en conclusion plus ou moins éloignée, la condamnation des charcutiers. Mais la méthode seraitelle recevable ? Car la majeure a-t-elle gardé ses droits, ou n'ont-ils pas été évincés par une loi d'ordre supérieur ? L'obligation de gagner sa vie et celle de sa famille ne prime-t-elle pas l'obligation d'éviter à son prochain le danger plus ou moins réel, grave, éloigné, de commettre un péché de gourmandise ?

Faisons une hypothèse, qui sans doute n'est pas chimérique dans la ville que vous habitez. Le charcutier catholique a des concurrents qui, eux, n'hésitent pas à ouvrir leur boutique le vendredi. Coincé par une impitoyable concurrence, le voilà donc dans l'alternative ou d'ouvrir le vendredi pour conserver sa clientèle et gagner sa vie, ou de fermer pour prévenir le scandale très aléatoire de son prochain et mourir de faim après avoir perdu ses clients.

Quel parti prendre ? Celui de la loi plus urgente, plus grave. Or, ici, la loi de justice et de charité qui impose au père de nourrir sa famille a la priorité sur la loi de charité à l'égard du prochain éloigné. On devra donc, en ces conjonctures, reconnaître au charcutier le droit d'ouvrir sa boutique le vendredi.

Concluons : De deux préceptes qui se présentent simultanément avec des obligations incompatibles, il faut, toutes choses égales d'ailleurs, observer le plus important ; l'autre, alors, cesse d'obliger. Ainsi, de règle générale, un précepte négatif l'emporte sur un précepte affirmatif; un précepte de droit naturel sur un précepte de droit positif; un précepte divin sur un précepte humain; un précepte supérieur du Pape par exemple, sur un précepte inférieur de l'évêque, etc. Nous avons dit : « de règle générale, » car selon les circonstances, il peut y avoir des exceptions.

Enfin, à votre question, nous répondrons : Vos bouchers et charcutiers n'ont pas le droit de se désintéresser du précepte de l'abstinence, en ce sens qu'il doit entrer dans les préoccupations de leur conscience catholique : *concedo ;* en ce sens qu'en fait ils doivent s'en préoccuper uniquement, et mépriser des obligations de préceptes en concurrence pour régler leur conduite pratique : *nego,* car ce serait de l'imprudence.

Quand il y a possibilité de régler le conflit créé par divers préceptes, doit-on s'y employer ? Oui, certainement, si l'on a chance d'aboutir, si les

agissements en ce sens ne doivent pas amener un mal plus grand ; non, dans le cas contraire. Les bouchers et charcutiers qui, par une entente commune, pourraient faire rapporter dans le sens de la loi ecclésiastique une mesure qui lèse la conscience catholique, auraient le devoir de le faire, *positis ponendis*. Mais quelle serait pour chacun la mesure de l'obligation ? Il est bien difficile de le dire, elle dépend de tant de facteurs !

Prenons garde aux grands mots qui imposent des obligations graves de justice, là où la charité seulement, l'équité, ou toute autre vertu moindre est en jeu, là où le doute, la divergence des opinions imposent la réserve.

Q. — Nous sommes ici, en mission, entourés de protestants, tous très opposés au culte de la T. S. Vierge. Comment expliquer à eux et à nos fidèles ce texte de la liturgie : « *Gaude, Maria Virgo,* CUNCTAS *hæreses* SOLA *interemisti in* UNIVERSO *mundo* » ?

R. — D'abord, comment traduisez-vous ce texte ? Le seul sens acceptable nous paraît celui-ci : « A vous seule, ô Vierge Marie, vous avez détruit toutes les hérésies dans le monde entier. » Ici, l'expression « à vous seule » n'exclut pas d'autres destructeurs possibles de l'hérésie. Ce n'est pas comme si l'on traduisait : « Vous avez seule, etc. » Ainsi, par exemple, une thèse peut être démontrée par trois ou quatre arguments : ce qui n'empêche pas qu'on puisse dire de l'un de ces arguments : « A lui seul, il suffit à démontrer la thèse. »

Cela expliqué, nous demanderons à notre correspondant s'il connaît le beau livre du P. Hedde, O. P. : *Marie Immaculée, rempart de la foi chrétienne* (in-12, 5 f., Paris, Gabalda) ? Ce livre est un commentaire excellent de l'antienne : *Cunctas hæreses sola interemisti*. L'auteur a « voulu y montrer le rôle très spécial de Marie dans la défense de nos saints dogmes. » Il l'a fait en rappelant comment la foi aux diverses prérogatives de la Sainte Vierge et son culte lui-même ont été en toute vérité le rempart providentiel de la foi catholique tout entière aux époques de crises. A ce titre, la Vierge, à elle seule, a suffi pour briser toutes les hérésies. Sa maternité humaine condamne le docétisme ; sa virginité prouve la filiation divine de Jésus et s'oppose victorieusement à l'hérésie de l'adoptianisme. Sa maternité divine affirme le dogme de l'union hypostatique et réprouve le nestorianisme. Le saint Rosaire a grandement contribué à la victoire de l'Eglise sur les Albigeois et les Mahométans. On pourrait également, avec le P. Hedde, opposer le culte de Marie au calvinisme ; la dévotion à Marie au jansénisme ; les miracles opérés par l'intercession de Marie à la déplorable erreur du naturalisme. Quant au dogme de l'Immaculée-Conception, n'est-il pas une affirmation éclatante de l'Infaillibilité pontificale et n'illustre-t-il pas le problème de l'évolution du dogme dans l'Eglise ? On pourrait insister davantage et montrer que toute l'affirmation catholique, réprouvant les hérésies quelles qu'elles soient et à n'importe quelle époque, se trouve proposée à l'occasion de la mariologie. Le lien est si intime qui, dans le dogme chrétien, unit les vérités entre elles que c'est très naturellement et par la force même de leur connexion essentielle, que les grands mystères de notre foi sont inséparables des enseignements relatifs à Marie. *Gaude, Maria Virgo, cunctas hæreses sola interemisti in universo mundo.*

Q. — Un ecclésiastique séculier est entré dans une Congrégation religieuse à vœux simples, il y a onze ans. Avant d'y faire ses vœux perpétuels, il a fait, selon la règle qu'il embrassait, son testament en faveur de la maison où il rendrait son dernier soupir.

Sa petite fortune se compose de titres de rentes sur l'Etat et d'obligations de chemins de fer. Il a déposé ces titres dans deux banques, qui les administrent, et il en touchait les revenus avec la permission de son supérieur.

Il y a plusieurs mois, ce religieux, atteint d'une maladie incurable qui ne lui permettait plus de suivre la règle de la communauté, a obtenu du Saint-Siège un indult de sécularisation.

Ceci étant, cet indult lui donne-t-il le droit de rentrer en possession complète de sa petite fortune, nue-propriété, usage et droit d'en dépenser les revenus et capitaux ? Annule-t-il le testament dont j'ai parlé, et enlève-t-il au supérieur dudit religieux tout pouvoir d'opposition ?

R. — Il serait étrange que cet ancien religieux n'eût pas, après cet indult de sécularisation, la pleine propriété de ses biens, alors qu'il l'a conservée même étant religieux, tout le temps qu'ont duré ses vœux de religion. Ainsi en effet en décide le can. 580 § 1. Et c'est bien sous le régime du Code qu'a vécu le religieux, puisqu'il n'est entré dans la Congrégation qu'il y a onze ans, et que le Code va avoir onze ans d'application. Du reste, même s'il en était autrement, si le testament avait été fait sous un régime différent du Code, depuis la Pentecôte de 1918 cet acte eût vécu sous les prescriptions du Code (cf. can. 6, n. 1). A plus forte raison l'indult de sécularisation porte-t-il les effets que le Code lui reconnaît.

Le can. 580 § 1 déclare formellement que tout profès des vœux simples, même si ces vœux sont perpétuels, conserve la propriété de ses biens. Le canon fait, il est vrai, une restriction, à savoir : que les constitutions de la Congrégation n'en décident pas autrement. Ceci n'est pas probable dans le cas qui nous occupe, puisque le religieux a même conservé le droit de toucher les revenus de ces biens, que les constitutions n'exigeaient pas que l'usage de ces biens et leurs revenus ne demeurent pas à la disposition du religieux (cf. can. 569 § 1), ou qu'il a suffi, pour que le religieux puisse toucher ces revenus, de la simple autorisation du supérieur.

Le religieux a donc toujours conservé, même durant son état de religieux, la pleine propriété de ses biens.

Ne l'eût-il pas conservée pleine et entière, que son indult de sécularisation la lui ferait recouvrer

absolument. Le can. 580 § 3 déclare en effet que la cession, faite par le testament en question, de biens à l'institut religieux, n'a plus aucun effet, *habere vim desinit,* si le religieux quitte l'Institut, *per discessum.... a religione.*

Par ailleurs, le can. 640, § 1, n. 1, règle que le religieux qui a obtenu un indult de sécularisation est séparé désormais de l'Institut religieux, qu'il en doit déposer l'habit, ce qui est bien la marque de la séparation absolue, et qu'il est assimilé aux séculiers pour tous les actes de sa cléricature, le canon énumérant précisément ce qui est, ou peut être plus généralement, propre aux Instituts religieux. Au n. 2, la même partie du même canon déclare que le religieux sécularisé est délivré des vœux de religion et des obligations de la vie religieuse venant des règles et des constitutions quelles qu'elles soient.

Il serait véritablement étrange que le religieux ne recouvre pas ses biens, même s'ils avaient été sous l'administration de l'Institut.

Ajoutons un argument de convenance, mais qui a sa valeur. Le can. 643 § 1, à propos toujours du religieux sécularisé, déclare que ce religieux ne peut, pas plus que celui qui quitte la religion à l'expiration de ses vœux temporaires, réclamer quoi que ce soit à l'Institut religieux, pour les services qu'il peut lui avoir rendus. Il serait vraiment extraordinaire que, de son côté, l'Institut religieux pût conserver les biens de ce religieux sécularisé.

D'ailleurs, la logique la plus élémentaire démontre bien, dans le cas, que le religieux est simplement rentré dans tous ses droits. L'acte qu'il a rédigé est un *testament.* C'est un acte transmissif de propriété, mais à une échéance fixée, bien déterminée, non pas au moment où il est signé, mais au seul moment où le testateur meurt, et pas avant. Cela est si vrai qu'un testament annule tous ceux qui ont pu être rédigés antérieurement.

De cette considération découle, pour le cas précis, un autre argument. Dès lors que ce testament en faveur de la maison religieuse à laquelle appartiendrait le religieux à sa mort, est rendu obligatoire par les constitutions de l'Institut religieux, ce serait là un point de la règle religieuse qui se réaliserait lorsque le testament serait transmissif de propriété. Ce serait un effet de la règle à laquelle le religieux sécularisé n'est plus soumis, et par conséquent une violation du can. 640, § 1, qui, n. 1, sépare le religieux sécularisé de son ancien Institut, et qui, n. 2, le délivre de toutes les prescriptions des règles et des constitutions de son ancien Institut.

Enfin, pour conclure, une question pratique. Que faire si le supérieur religieux de l'Institut a en mains le testament et ne veut pas s'en dessaisir ? Il y a deux moyens : le faire prier de remettre cette pièce au prêtre sécularisé, par le Saint-Siège, en l'espèce la S. C. des Religieux ; ou, ce qui est assurément beaucoup plus simple, lui laisser le papier. Un testament subséquent lui enlèvera toute valeur, et l'on pourra faire même mention de la révocation expresse de ce testament-là. On peut très bien adopter cette façon d'agir, et si le supérieur pense que ce papier lui conférera encore quelques droits, on peut attendre tranquillement qu'il en use, devant la juridiction civile ou devant l'ecclésiastique.

Q. — Votre article du 10 janvier me donne à réfléchir sur le point de la profession de foi. Au moment de mon installation, je voulus réciter cette profession de foi dans la chambre de mon doyen, selon la formule de Pie X. Le doyen ne voulut pas : *c'était trop long...* Dans l'acte de mon installation, des confrères me conseillèrent d'abréger : *c'eût été trop long...* Je les écoutai, et passai ainsi la plus grande partie de l'addition imposée par Pie X.

Qu'en résulte-t-il pour le passé et pour l'avenir ?

R. — Ce n'est pas à notre article sur l'installation des curés que vous devez vous reporter : vous n'en avez que faire pour cette question. Mais lisez ce que nous avons répondu, p. 146, à un jeune curé qui se trouvait, bien qu'en raison d'autres circonstances, dans le même cas que vous.

Pour le passé, vous n'avez qu'à réfléchir sur la mentalité de certains prêtres qui trouvent trop longues les cérémonies que l'Eglise leur impose, sans se douter des conséquences que peuvent faire naître leur sans-gêne vis-à-vis de la loi ecclésiastique, leur hâte d'en finir avec les choses prescrites, pour aller à d'autres occupations, sans penser aussi aux perplexités de conscience qui peuvent résulter de ces agissements.

Pour le présent vous devez faire cette profession de foi au plus tôt. Si votre doyen est toujours aussi pressé, et trouve toujours aussi longue la formule imposée, et si pénible ce devoir de sa charge, adressez-vous à un vicaire général... Vous finirez bien par trouver dans votre diocèse, quelqu'un de qualifié qui veuille endurer l'atroce martyre d'écouter une telle profession de foi...

Pour l'avenir, vous ferez bien de prendre la résolution d'observer les lois ecclésiastiques, quelles que soient l'attitude et les représentations de votre entourage ecclésiastique. C'est surtout devant ceux qui agissent mal, ou qui excitent leur prochain à mal agir, que la leçon du bon exemple s'impose, et qu'elle est méritoire : fructueuse aussi, plus souvent qu'on ne le pense.

Q. — Peut-on donner la sainte communion, le Samedi Saint, dans une chapelle où l'on ne célèbre pas la messe ? Et dans l'affirmative, à quelle heure le peut-on ?

R. — Le can. 867 § 3 déclare que le Samedi Saint, la sainte communion ne peut être distribuée aux fidèles que durant la messe solennelle, la seule autorisée ce jour-là, et immédiatement après cette messe. D'autre part, le can. 869 dit à son tour que l'on peut distribuer la sainte communion partout où il est permis de dire la messe. Par conséquent, là où la célébration de la messe n'est pas autorisée le Samedi Saint, la distribution de la communion n'est pas autorisée. Par

ailleurs, comme la communion le Samedi Saint ne peut être distribuée que durant la messe ou immédiatement après, là où cette messe n'est pas célébrée, la distribution de la communion n'est pas possible.

D'après ces canons, d'après les termes surtout du can. 867 § 3, qui requiert une union morale entre la célébration de la messe et la distribution de la sainte communion, l'opinion de ceux qui, de par l'ancien droit, prétendaient que la sainte communion pouvait être distribuée en tous lieux de culte, le Samedi Saint, n'offre plus, sous la législation du Code, aucune probabilité.

Q. — Depuis la promulgation du nouveau droit canon, les Statuts synodaux de chaque diocèse doivent-ils être revus et corrigés ? Cette correction doit-elle être faite obligatoirement en synode ?

R. — Que le texte des Statuts synodaux soit revisé et changé là où c'est nécessaire ou utile, c'est là une question qu'il appartient à l'évêque du diocèse de résoudre. C'est à lui de voir, selon sa prudence, ce qu'il y a de mieux à faire.

Ce qui est certain, c'est que depuis la publication du *nouveau* droit canon (dont l'obligation, de moins en moins *nouvelle*, est imposée depuis plus de dix ans) un grand nombre de lois diocésaines n'ont plus de valeur.

Celles qui consacraient des coutumes réprouvées par le Code de façon expresse, ne peuvent plus être observées (cf. can. 5).

Celles qui consacraient des coutumes centenaires et immémoriales, sur lesquelles l'Ordinaire, pendant dix ans, n'a rien dit, sont, à notre avis, devenues caduques, sans valeur, et ne sauraient plus être observées.

Celles qui sont simplement opposées, sans aucune réprobation exprimée, aux canons du Code, sont abrogées, à moins que le Code ait fait mention expresse de leur maintien (cf. can. 6, n. 1).

Toutes les autres prescriptions des statuts diocésains ont conservé leur valeur totale.

Le départ entre ces diverses catégories de lois diocésaines, et, par suite, de leur valeur légale, est parfois bien difficile à déterminer. Aussi voit-on de nombreux prêtres ne plus s'occuper des statuts diocésains s'ils n'ont pas été revisés. On voit aussi de ci de là des auteurs dire parfois, ce qui est faux, de cette façon absolue, que les statuts diocésains non revisés n'ont plus, depuis le Code, aucune valeur.

Il est évident que la revision des statuts éclairerait les hésitations, empêcherait les abus, couperait court à l'exposé des doctrines fausses.

Il est tout à fait convenable que des statuts diocésains soient revisés, comme ils sont faits, en synode. En tout cas, si l'on veut, par la suite, obtenir l'approbation du Saint-Siège, il faudra un synode, et un synode qui ait réellement délibéré, discuté le pour et le contre, et réellement donné son avis à l'évêque, bien que celui-ci demeure, au synode, seul législateur (cf. can. 362). Il y a des exemples de refus d'approbation par le Saint-Siège, pour le motif que les sessions du synode n'avaient été que des séances de lecture, sans que les membres du synode aient pu faire autre chose que d'écouter.

Q. — Durant notre dernière retraite, il s'est trouvé que nous avions à dire deux messes *pro populo*. Or, nous appartenons à un diocèse où l'on ne dit pas encore la messe pendant la retraite.

Par rapport à ces messes *pro populo,* les curés se divisent en trois catégories : 1° ceux qui disent la messe réellement *pro populo,* pour leur paroisse ; 2° ceux qui acquittent une messe à la décharge de l'évêque ; 3° ceux qui célèbrent à leur intention personnelle, à charge de verser l'honoraire à l'évêché.

A cet égard, à quoi sont tenus les curés retraitants ? Les premiers sont-ils tenus de dire deux messes pour leur peuple ? Les seconds doivent-ils acquitter deux messes à la décharge de leur évêque ? Les troisièmes doivent-ils envoyer à l'évêché les honoraires de deux messes qu'ils n'ont pas dites, qu'ils n'ont pas pu dire, pour obéir aux règlements de leur évêque ?

Les avis sont bien partagés. L'*Ami* voudrait-il faire connaître son sentiment ?

R. — L'*Ami* a assez souvent exposé la doctrine concernant ces divers points de l'obligation de la messe *pro populo,* pour ne pas y revenir aujourd'hui. Jugez-en par vous-même d'après ces références : 1923, p. 763 ; 1924, p. 267, 770 ; 1925, p. 623, 644 ; 1926, p. 560 ; 1927, p. 371 ; 1928, p. 892. Nous avons, en particulier, traité plusieurs fois cette *irritante* question des retraites : voyez, 1923, p. 763 ; 1924, p. 267, 770 ; 1928, p. 893. Nous la disons *irritante,* parce que, d'une part, il y a bien quelque chose d'extraordinaire dans des cas semblables à ceux qui nous sont proposés aujourd'hui, dans le fait, par exemple, que des curés sont tenus d'envoyer à l'Ordinaire des honoraires de messes qu'ils n'ont pas pu dire *en raison des règlements diocésains,* et que d'autre part, si l'on donne à ces cas une solution, sans doute pas absolument conforme au droit strict, mais que la morale ne réprouve certainement pas, l'on voit immédiatement se dresser là-contre les représentants de l'administration diocésaine qui exigent *ad strictos juris apices* le versement pratique de ces sommes. Nous pensons qu'il y a là une exigence qui au moins approche de très près le *summum jus.*

Aussi, *Ami* 1928, p. 893, à propos d'un indult que l'on nous signalait comme obtenu par un Ordinaire et l'autorisant à dispenser de la messe *pro populo* les curés du diocèse qui, pour motif de maladie ou toute autre cause indépendante de leur volonté, ne pourraient pas dire cette messe aux jours marqués, nous avons écrit : « Il serait bien désirable que cet indult existât dans tous les diocèses où il n'est pas possible aux prêtres de célébrer la messe durant les retraites, les honoraires de messe, dans les temps où nous vivons, étant bien nécessaires. » Le mieux, ce serait assurément que cette coutume de ne pas dire la messe durant les retraites (où il n'est sans doute pas téméraire ni faux de voir un reste des théories rigides de certaine école française du XVII[e] siècle)

disparût totalement. Déjà des diocèses, et non des moindres de France (nous voulons dire : de ceux qui comptent le plus grand nombre de prêtres incontestablement), donnent aux prêtres retraitants la faculté de dire la messe. C'est parfois une difficulté d'organisation. Mais il n'est pas nécessaire que 200 ou 300 prêtres fassent leur retraite dans le même lieu et la même semaine. Le droit ne le demande pas. Il veut seulement que la retraite se fasse dans une maison pieuse désignée par l'Ordinaire (can. 126), mais c'est tout. Il n'est pas indispensable que tous les prêtres retraitants de l'année en cours soient réunis sous la surveillance de l'Ordinaire ou de quelqu'un de ses délégués ; que la retraite se fasse invariablement au Séminaire, quelque exigu qu'il soit, etc. De nos jours, on a multiplié les maisons où se donnent des facilités de retraites. Dans de nombreux diocèses, il est permis aux prêtres de choisir le lieu où ils font leur retraite. Que l'Ordinaire s'assure que la retraite a été réellement faite aux périodes ordonnées par les statuts diocésains, ou au moins tous les trois ans, comme le veut le droit commun, c'est son droit, et c'est même son devoir. Il peut parfaitement exiger un certificat de retraite. On ne saurait douter de la bonne foi des religieux, le plus souvent, qui délivreront ces certificats, pas plus que de leur aptitude, reconnue et largement prouvée, à diriger ces retraites sacerdotales.

En tous cas, si l'on ne veut pas en venir là, il paraît de plus en plus conforme à la justice, et surtout, et de plus en plus de nos jours, à la charité, de ne pas mettre des prêtres dans l'obligation de remettre à l'Evêché des honoraires des messes que les règlements diocésains eux-mêmes les ont empêchés de célébrer.

En l'état actuel du droit, et pour les diverses conjonctures qui nous sont indiquées :

1° Les prêtres qui célèbrent réellement pour leurs paroissiens la messe *pro populo*, sont tenus de célébrer *quamprimum*, s'ils ne les ont pas fait célébrer par d'autres aux jours indiqués, les messes *pro populo* qu'ils n'ont pas célébrées durant la retraite, même si la raison unique en est que les règlements diocésains seuls ne leur ont pas permis de célébrer ces messes ;

2° Les prêtres qui acquittent une messe dont ils doivent obligatoirement envoyer l'honoraire à l'évêché, sont tenus d'acquitter, à leur rentrée dans leur paroisse, autant de messes qu'ils auraient dû en dire *pro populo* pendant leur retraite, même si les règlements diocésains ont été le seul obstacle à la célébration de ces mêmes messes ;

3° Les prêtres qui célèbrent à leur intention personnelle, à charge de verser l'honoraire des messes qu'ils devraient dire *pro populo* d'après le droit commun, doivent envoyer à l'évêché autant d'honoraires de messes qu'ils étaient tenus d'en dire *pro populo*, même si l'observation des règlements diocésains les a seule empêchés de dire ces messes pendant leur retraite.

Au point de vue du *droit canonique*, il n'y a aucun doute sur ces obligations. *En droit canonique* une opinion contraire n'a aucune probabilité. Elle est absolument fausse, comme contraire aux lois, et aux décrets des SS. CC. Romaines que l'*Ami* a plusieurs fois et longuement exposés.

Q. — L'*Ami* voudrait-il répondre aux deux questions suivantes à propos de changement de diocèse :

1° Quelle est la marche à suivre pour changer de diocèse ?

2° Un évêque peut-il, de par le droit, refuser à un prêtre l'*exeat*, et pendant combien de temps ?

R. — Ad I. Le changement de diocèse, selon votre expression et la façon de parler courante, comprend nécessairement deux actes : la sortie du diocèse auquel on appartient, c'est une *excardination*, et l'entrée dans un autre diocèse, c'est une *incardination*. L'acte complet est donc, de par le droit, une *excardination-incardination*.

L'excardination, la liberté à l'égard du diocèse auquel on appartient, n'est réalisée et acquise qu'au moment même de l'incardination nouvelle à un autre diocèse (cf. can. 116), et cela parce qu'il ne peut pas y avoir de clerc *vagus*, c'est-à-dire n'appartenant à aucun diocèse (cf. can. 111, § 1).

Ceci étant, il apparaît très clairement que, pour changer de diocèse, il faut deux autorisations : l'une de l'évêque de son propre diocèse, excardinant, retranchant de ce diocèse, et l'autorisation de l'évêque d'un autre diocèse, incardinant le même sujet, le recevant dans son diocèse.

Il faut donc obtenir ces deux autorisations, des deux évêques. Comme seuls les évêques peuvent les donner, c'est à eux personnellement que l'on a affaire, tous autres pouvant bien servir d'intermédiaires, mais ne pouvant pas délivrer ces autorisations, de départ d'abord, d'arrivée et d'entrée ensuite.

Ad II. L'évêque a le clerc sous son autorité. Aucun texte de droit ne l'oblige à lui donner l'autorisation de quitter le diocèse, l'excardination. Aucun texte ne dit le temps pendant lequel un évêque peut retenir un clerc qui demande à quitter le diocèse, c'est-à-dire lui faire attendre le délivré de l'excardination. L'évêque est donc seul juge.

Mais il y a là, évidemment, le *summum jus*, qui peut devenir, plus ou moins facilement, la *summa injuria*. C'est une question de mesure. L'évêque décidera certainement avec bienveillance de la question. Il tiendra compte, à la fois, et des raisons du clerc, qui peuvent être de diverse nature et de diverse valeur, et aussi des nécessités de son diocèse ; c'est son devoir. Il pèsera le tout dans sa prudence.

Il y a cependant un cas où l'évêque sera fondé à retenir, peut-être longtemps, un prêtre qui n'aura pas de raisons urgentes de changer de diocèse. Ce sera, sans contestation possible, celui envisagé par le can. 128. Lorsqu'un évêque se trouve dans la possibilité, en raison de la néces-

sité de l'Eglise et du bien des âmes, — *suprema lex,* — d'imposer des fonctions à un prêtre, il pourra certainement le retenir dans le diocèse, et dans la même mesure spécifiée par le canon, QUOTIES ET QUAMDIU : *toutes les fois que ce sera nécessaire,* et *aussi longtemps que durera cette même nécessité.*

Q. — Un fidèle du diocèse de A. a encouru une censure réservée à l'Ordinaire dans ce diocèse. Il se rend dans le diocèse de B.

1o Si, dans ce diocèse, l'absolution de la censure n'est pas réservée à l'Ordinaire, un prêtre de ce diocèse peut-il l'absoudre ?

2o Si la censure réservée encourue dans le diocèse de A. est réservée aussi dans le diocèse de B., un prêtre de ce diocèse de B. peut-il absoudre le fidèle du diocèse de A.?

R. — Ad I. Le can. 2247 vous donne la réponse précise à la question. Si la censure n'est pas une censure *ab homine,* portée directement par un supérieur contre telle personne, ou ne l'est pas devenue par une sentence condamnatoire (cf. can. 2217, § 1, n. 3), elle n'est réservée que *dans le territoire* particulier de celui qui a porté la réserve.

Ceci demeure vrai même si celui qui est atteint par la censure se rend dans le diocèse de B., sachant que la censure n'y est pas réservée, et qu'il y pourra être absous plus facilement. Le canon le déclare expressément.

Si, au contraire, la censure est *ab homine,* portée par un précepte particulier, ou l'est devenue parce qu'une sentence condamnatoire a été portée, la censure est réservée *ubique terrarum,* et personne ne peut en donner l'absolution, sauf celui qui a infligé la censure ou a porté la sentence, ou le supérieur compétent, le successeur ou le délégué de l'un ou de l'autre de ces personnages, suivant le cas.

Ad II. Ce cas n'est pas exprimé dans le Code. Nous ne pensons pas que, dans cette hypothèse, l'absolution puisse être donnée.

Bien que la censure ait été encourue dans un autre diocèse, elle existe, et réservée, dans le nouveau diocèse, B. Le confesseur ne paraît donc pas avoir le pouvoir d'en absoudre : pourquoi, en effet, pourrait-il absoudre un étranger plutôt qu'un diocésain ?

Il y a ensuite l'analogie introduite dans l'absolution des censures par le Code entre les réserves du can. 2247 et celles du can. 900. Cette analogie de discipline provient du décret du Saint-Office du 13 juillet 1913, sur les cas réservés. Ce décret est la source du can. 900, et indirectement du can. 2247. Or, il y était dit, n. 7, *e) :* « *A peccatis in aliqua diœcesi reservatis absolvi possunt pœnitentes in alia diœcesi,* UBI RESERVATA NON SUNT, *a quovis confessario, sive sæculari, sive regulari, etiamsi præcise ad absolutionem obtinendam eo accesserint.* »

Ubi reservata non sunt. Dans l'absence de toute explication et indication du Code, il nous paraît tout indiqué de s'en tenir à cette disposition (cf. can. 20). Il faut évidemment excepter le cas, posé par le can. 2247 même, § 3, où le confesseur ignorerait la réserve de cette censure, pourvu encore que cette censure ne fût pas *ab homine.*

C'était là l'opinion émise *(Canoniste Contemporain,* 1916, p. 88) par Mgr Boudinhon. Elle nous paraît la plus probable.

LITURGIE

Q. — 1o Dans le *Manuel de Liturgie* du P. Hægy (t. I, p. 214, n. 77), on lit : « Les troisième, septième et trentième jours, ainsi que le jour anniversaire dans le sens strict du mot, et le jour qui suit la réception de la nouvelle de la mort de quelqu'un, on peut célébrer une messe basse au lieu d'une messe chantée. »

Peut-on conclure de là que n'importe quel prêtre, en quelque endroit que ce soit, peut, sur réception de la nouvelle de la mort d'un confrère, lire la messe de *Requiem* en un jour de fête double ou double majeure, alors que la messe des funérailles a lieu dans l'endroit du décès ?

2o Si oui, pourrait-on, avant la sépulture, dire la messe *In die obitus ?*

R. — Ad I. Le jour le plus opportun [1] après réception de la nouvelle d'un décès, on peut dans n'importe quelle église, – et donc *a pari* dans tout oratoire public ou semi-public [2], — célébrer pour le défunt une messe de *Requiem,* soit chantée, soit même simplement lue. (Nouv. rubr. du Missel, tit. III, n. 6). La célébration de cette messe jouit alors d'assez grandes prérogatives liturgiques : elle n'est empêchée que par l'occurrence d'un dimanche, d'une fête de précepte, même supprimée, de la Commémoraison de tous les fidèles défunts, d'un double de 1re ou de 2e classe, même transféré, d'une férie, vigile ou octave privilégiée *(ibid.);* elle est donc permise un jour d'office double ou double majeur. Enfin, chantée ou basse, cette messe de *Requiem* comporte une seule oraison et, d'obligation, la séquence *Dies iræ.* (Nouv. rubr. du Missel, tit. III, n. 10 et 11).

Ces diverses prérogatives n'affectent toutefois, dans chaque église ou oratoire, qu'*une seule* messe de *Requiem* célébrée pour la personne dont on a appris la mort ; les Nouvelles rubriques du Missel (tit. III, n. 6) sont formelles à cet égard : « ...opportuniori die post acceptum mortis nuntium, in qualibet ecclesia permittitur *unica missa* pro defuncto. » [3] Il importe donc que, dans chaque cas, il y ait entente entre les prêtres célébrant dans une même église ou chapelle et le recteur de celle-ci, auquel il incombe de veiller à ce qu'on n'y célèbre pas plus d'une messe de ce genre pour le même défunt [4].

[1] Le passage cité par notre honorable consultant a été emprunté par lui à la 11e édition du si précieux *Manuel de Liturgie* du P. Hægy. Depuis, ce même passage a dû être modifié sur un point ; ainsi, dans la 14e édition (p. 216), il ne porte plus : « le jour *qui suit* la réception de la nouvelle de la mort de quelqu'un, » mais, conformément aux Nouvelles rubriques du Missel : « le jour *le plus commode* après la réception etc. »

[2] Cf. *Ephemerides liturgicæ,* 1921, p. 338 ; 1922, p. 380 ; 1926, p. 148.

[3] Cf. S. R. C., 2 déc, 1891, n. 3755, I et III.

[4] Cf. *Ephemerides liturgicæ,* 1921, p. 338.

Ad II. Quel formulaire adopter quand on célèbre ainsi une messe privilégiée de *Requiem* à l'annonce d'un décès ?

Pour le Souverain Pontife, un cardinal, un évêque ou un prêtre, on prend, comme à leurs funérailles, la première messe de la Commémoraison de tous les fidèles trépassés, en en remplaçant l'oraison par celle qui convient au défunt. (Cf. nouv. Missel, rubr. spéc. en tête des messes des morts).

Pour tout autre défunt, on emploie tel quel, sans rien changer à l'oraison, le formulaire de la messe *In die obitus seu depositionis defuncti*, et cela, que la sépulture ait déjà eu lieu ou non. (Cf. S. R. C., 2 déc. 1891, n. 3755, III ; 6 févr. 1892, n. 3764, ad 4).

Q. — 1e Le titre *d'autel privilégié* peut-il être transféré d'un autel à un autre, si, pour des raisons sérieuses, il devient plus facile de célébrer à ce dernier ?

2o Relativement à l'octave de S. André, là où cet apôtre est titulaire de l'église :

a) Au cours de l'octave, la mémoire de celle-ci doit-elle, en Avent, précéder ou suivre la mémoire de la férie ?

b) Le jour octave (7 décembre), faut-il qu'au 1er nocturne, les leçons de l'Ecriture occurrente soient suivies de leurs répons, ou de ceux de la fête ? Au 2e nocturne, les leçons sont-elles du commun avec les répons de ce dernier, ou avec les répons propres ? Quant au 3e nocturne, il faut sans doute prendre les leçons et les répons de la fête ?

c) Le même jour, aux 1res vêpres de l'Immaculée Conception, doit-on faire mémoire du précédent, c'est-à-dire du jour octave de S. André ?

R. — Ad I. Fût-il portatif au sens liturgique du mot, l'autel que l'on désigne dans une église pour être privilégié, doit être une construction stable. (S. C. des Indulg., 27 nov. 1764, n. 234, ad 1 ; 15 déc. 1841, n. 295, ad 3 ; 24 avril 1843, n. 318, ad 1). Une fois accordé, le privilège local est et demeure attaché à l'autel ainsi désigné (cf. *Codex*, can. 916), et il ne saurait, sans autorisation spéciale du Saint-Siège, être transféré validement à un autre autel, celui-ci se trouvât-il dans la même église. (Cf. S. C. des Indulg., 27 nov. 1764, n. 234, ad 1 ; 27 sept. 1843, n. 324).

Il en serait tout autrement si l'autel privilégié venait à être déplacé pour être rétabli définitivement, *sous le même vocable*, à quelque autre endroit de la même église; bien certainement, il conserverait alors son privilège. (S. C. des Indulg., 16 sept. 1723, n. 84, ad 1 ; cf. 24 avril 1843, n. 317).

Ad II. *a)* D'après les Nouvelles rubriques du Bréviaire (tit. VII, n. 5), la commémoraison d'un jour dans une octave commune se fait avant celle d'une férie majeure. Par conséquent, là où S. André est titulaire de l'église, on doit commémorer les jours dans l'octave de ce saint avant les féries d'Avent occurrentes.

b) Le répons étant le complément de la leçon [1], il est tout à fait rationnel que les leçons de l'Ecriture occurrente soient suivies des répons du temps. (Cf. *Motu pr.* « Abhinc duos annos, » du 23 oct. 1913, III). Régulièrement et sauf quelques exceptions prévues par les rubriques, ces derniers répons sont ceux de la férie occurrente. (Nouv. rubr. du Bréviaire, tit. I, n. 4). Ce sont donc les répons de la férie occurrente, — et non ceux du commun ou de la fête, — qui, au 1er nocturne de l'office du jour octave de S. André, doivent accompagner les leçons de l'Ecriture occurrente.

Au 2e nocturne de ce même office, si l'on n'a pas l'Octavaire romain, il faut reprendre les leçons déjà lues au jour de la fête, et non recourir à celles du commun. Ainsi l'a décidé la S. C. des Rites : « Utrum lectiones II nocturni die octava alicujus sancti, quæ non reperiuntur in Breviario, debeant, deficiente Octavario, sumi de communi 1o loco ; an vero de die festo ? — Resp. *Negative* ad primam partem ; *affirmative* ad secundam. » (13 déc. 1895, n. 3876, ad 9). Bien entendu, les répons de ce nocturne sont ceux du jour de la fête de S. André. — On agira de même au 3e nocturne.

c) Les 1res vêpres d'un double de 1re classe n'admettent pas la commémoraison d'un double majeur précédent, quand bien même celui-ci serait un jour octave commun. (Nouv. rubr. du Bréviaire, tit. VII, n. 1, et *Table de concurr.*). Il faut donc, aux 1res vêpres de l'Immaculée-Conception, omettre la commémoraison des 2es vêpres du jour octave de S. André.

Q. — L'*Ami* nous rendrait service, en vue de l'instruction de nos séminaristes indigènes, s'il voulait bien nous donner le canevas un peu développé d'une leçon pratique sur les relations entre l'office divin et la sainte messe.

R. — Que notre honorable consultant veuille bien se reporter à la réponse donnée par nous dans l'*Ami* du 11 octobre 1928, p. 720. Il y trouvera aisément le canevas d'une leçon instructive sur les relations qui existent entre l'office divin et la sainte messe.

Toutefois, pour lui permettre de donner à cette leçon toute l'ampleur désirable, nous croyons devoir ajouter ici quelques lignes concernant la similitude de l'office divin et de l'avant-messe — ou messe des catéchumènes — quant à leur composition, et indiquer quelques réflexions ou conseils pratiques qu'il pourra utiliser comme conclusion.

I. — On distingue dans l'office divin, comme dans l'avant-messe, trois éléments principaux : savoir : la louange, la lecture et la prière [1].

« Le plan général des heures, remarque Vigourel [2], a de nombreux rapports avec celui de l'avant-messe. Les psaumes y représentent le *Gloria in excelsis* ou la louange, qui domine tout ; le capitule est l'épître ; les hymnes et les répons brefs

[1] Cf. Piacenza, *De officio divino*, p. 112 ; D. Trilhe, *La constitution « Divino afflatu, »* p. 61.

[1] Sur la présence de ces trois éléments dans l'office divin, voir Dom Gréa, *La sainte Liturgie*, p. 2-20.

[2] *Le Canon romain de la messe et la critique moderne*, p. 218. — Cf., du même auteur, *La Liturgie et la vie chrétienne* p. 314.